

La fonction racinante

DE L'ESTOILE B., F. NEIBURG et L. SIGAUD (dir.), 2005, *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*.

Durham, Londres, Duke University Press.

FRANKLIN S., 2007, *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*.

Durham, Londres, Duke University Press.

VAN DEUSEN K., 2004, *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montréal, Kingston,

Londres, Ithaca, McGill-Queen's University Press.

Nicolas Adell

Volume 34, numéro 2, 2010

Représentations et pratiques sociales de l'économie
Representations and Social Practices of Economy
Representaciones y prácticas sociales de la economía

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045714ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045714ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Adell, N. (2010). La fonction racinante / DE L'ESTOILE B., F. NEIBURG et L. SIGAUD (dir.), 2005, *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. Durham, Londres, Duke University Press. / FRANKLIN S., 2007, *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*. Durham, Londres, Duke University Press. / VAN DEUSEN K., 2004, *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montréal, Kingston, Londres, Ithaca, McGill-Queen's University Press. *Anthropologie et Sociétés*, 34(2), 225–236. <https://doi.org/10.7202/045714ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2010

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

LA FONCTION RACINANTE

Nicolas Adell



Il est désormais bien établi que l'un des ressorts essentiels de notre modernité est formé par son intense capacité réflexive, et notamment par cette aptitude si singulière à se conférer de l'épaisseur grâce au temps en s'inventant des traditions (Hobsbawm 1992), en développant des passions généalogiques (Burguière 1997, Sagnes 1995), en ne se contentant pas simplement de mettre la mémoire en activité, mais en cherchant de façon systématique à la désigner en certains objets, certaines pratiques, certains espaces, qui constituent autant de « lieux » – pour reprendre l'idée de Pierre Nora (1997) – et aboutissent à la naissance du patrimoine (Poulot 2001) et au surgissement même de « folies patrimoniales » (Jeudy 1990).

Ce phénomène me semble fournir le cadre commun de trois ouvrages récents dont les objets paraissent de prime abord tout à fait éloignés les uns des autres. Sarah Franklin (2007), de la London School of Economics, reprend le dossier du clonage à partir de l'expérience menée sur la brebis Dolly (*Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*) et confronte la modernité avec ses propres avancées, mieux, avec ses propres conjectures quant à la perpétuation des espèces. À l'opposé de cette entrée par la technologie biomédicale avancée semble se situer le texte de Kira Van Deusen (2004), qui propose une anthropologie du conte chanté et du chamanisme en Sibérie méridionale dans les républiques de Tuva et de Khakassie (*Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*). Or, l'auteure s'applique à montrer précisément comment ces éléments culturels dits « traditionnels » sont réactivés par des institutions modernes et trouvent en elles l'espace d'un nouveau déploiement. Quant au troisième ouvrage, un collectif codirigé par Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg et Lygia Sigaud (2005), il examine la modernité à l'œuvre au sein du processus de fabrique des identités nationales et précise le rôle de l'anthropologie en tant qu'outil de résistance, mais également de légitimation (*Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*).

Ce cadre général qu'est la modernité est composé d'un certain nombre de motifs spécifiques qui le traversent et lui donnent forme, et que l'on retrouve en pointillés plus ou moins nets dans chacun des ouvrages ici

présentés : la question des loisirs et de l'ennui¹, de la réflexivité générale, de l'individualisme, et du gouvernement de soi et des autres. Ces motifs, combinant l'ordre de la pensée, du discours et des actes, s'ordonnent et sont ordonnés selon un certain nombre de règles de disposition et de navigation qui permettent d'articuler entre eux les différents champs de l'expérience au sein desquels un même motif se retrouve², de penser ensemble les différents motifs³, d'assurer la liaison entre les individus et des totalités supérieures – par le biais du local notamment (Thiesse 1997). Ces règles sont des *fonctions* au sens mathématique du terme. Elles font aller ensemble des séries distinctes de faits en établissant la logique qui les relie. Ces fonctions peuvent opérer à des niveaux divers et prendre ainsi en charge des faits plus ou moins nombreux. Certaines sont d'ordre très général. C'est par exemple le cas de la fonction symbolique (Lévi-Strauss 1999). D'autres se manifestent sur des plans plus précis de la vie sociale et trouvent à s'exprimer en des manières qui peuvent varier d'un individu à autre, d'une société à l'autre. C'est ce que l'on observe avec la fonction identitaire qui dépend étroitement des conceptions proprement culturelles de la personne en général, d'une part, et des situations et des contextes d'énonciation qui sollicitent l'activation d'une identité, voire des caractéristiques individuelles de chacun ou de l'histoire personnelle (ce qui rend la fonction identitaire si particulière quelle que soit sa nécessité générale), d'autre part.

Enfin, certaines de ces fonctions agissent de façon intermédiaire, à savoir qu'elles ne se laissent pas décliner de façon individuelle mais n'atteignent pas pour autant un niveau de généralité valable pour l'ensemble des sociétés humaines. Ce sont des fonctions qui valent pour l'ensemble des individus évoluant sous certaines configurations historiques, sociales, économiques, culturelles, politiques, ou qui trouvent dans ces contextes de quoi mieux se déployer que dans d'autres où elles ne parviennent qu'à s'ébaucher. C'est le cas de la fonction qui nous intéresse ici et que j'ai qualifiée de *fonction racinante*. Celle-ci prend sa pleine mesure au sein de la modernité occidentale, ce qui ne doit pas nous conduire à l'imaginer définitivement absente de sociétés ou d'époques non modernes. Sans doute y fonctionne-t-elle également mais non à plein régime. Cette fonction racinante, au sein de la modernité, prend en effet appui sur un ensemble de motifs – idées, concepts, figures – qui n'existent que dans le cadre du régime moderne ou prennent en lui un écho absolument inédit. La tradition, l'archaïsme, la survivance, la généalogie, l'historicité, la localité, l'enracinement et le déracinement, l'autochtonie, l'ethnicité – avec les idées d'ethnisation ou de ré-ethnisation – forment autant de modalités de cette mise en relation générale de faits, d'événements, d'individus, de

-
1. Dont on soupçonne qu'il s'agit d'une catégorie mentale qui n'est pas universellement distribuée puisqu'elle dépend précisément d'un certain rapport au temps.
 2. L'individu dans la sphère économique, familiale, politique, etc.
 3. L'ennui et la réflexivité, le gouvernement de soi et celui des autres, etc.

groupes avec eux-mêmes. La fonction racinante est une fonction du Temps ; de fait, elle est davantage sollicitée lorsque cette dimension de l'expérience est mise à l'épreuve par la manifestation de ruptures de grande ampleur⁴, par l'entremêlement des temporalités⁵, ou par la négation de sa « profondeur » naturelle⁶.

Ainsi, la fonction racinante se présente comme l'Autre de l'appréhension moderne du Temps qui en a établi la discontinuité fondamentale (Koselleck 1990) conduisant à un morcellement de plus en plus fin qui a mené le Temps à sa « ruine » (Augé 2003). En réaction face à cet effritement, de nouvelles continuités ont été établies sous le gouvernement d'une fonction racinante qui a cessé progressivement d'envisager la continuité selon la seule grille de la causalité au profit d'une logique de l'identité et de la signification. Je me bornerai ici, à partir des trois textes présentés ci-dessus, à quelques remarques d'ordre général permettant de décrire sommairement les techniques, les objets, les lieux et les enjeux de cette fonction.

Être à distance : mécanismes de la fonction racinante

La fonction racinante est engagée de deux manières vis-à-vis de la distance temporelle qu'elle prend en charge : elle cherche tout à la fois à la gérer et à la stabiliser, deux actions qui ne se recouvrent pas exactement.

Gérer la distance, c'est ordonner le fait que l'on est épaissi de Temps ; c'est organiser une stratification et fournir le cadre et les règles de son accumulation, celle-ci pouvant opérer en amont de l'individu ou de la communauté, ou bien en aval. Dans le premier cas, on traite du passé et on use, notamment, de l'histoire et de la mémoire ; dans le second, on gère l'avenir, tout aussi susceptible d'accumulations par le biais des multiples injonctions, responsabilités, perspectives qui parcourent les vies individuelles et collectives. Les ouvrages ici discutés mettent bien en scène ces deux aspects et leur articulation. Le chamanisme en Khakassie est, selon Kira Van Deusen, un de ces lieux d'exercice de la fonction racinante qui organise le passé et l'avenir de la communauté khakassienne. D'une part, il permet aux Khakassiens, et c'est également le cas des Tuvaniens, de renouer avec un passé que des décennies de domination soviétique ont mis à mal. Il s'agit dès lors de rattacher un lien à un passé plus ancien avec lequel, malgré la rupture soviétique, on a jamais cessé d'être en continuité. Et pour ce faire, quoi de mieux que de faire appel à ces spécialistes de la jonction, de la médiation que sont les chamans ? Quoi de plus efficace pour faire ressurgir ce lointain passé et pour le recréer selon les

4. Colonisations, guerres (De L'Estoile *et al.* 2005).

5. Dans le cas des conteurs khakassiens réputés avoir l'intelligence du passé et de l'avenir dont les régimes se confondent dans la performance orale (Van Deusen 2004 : 78).

6. Avec l'apparition d'une hérédité horizontale comme dans le cas du clonage (Franklin 2007).

nécessités du présent que de faire usage de cette parole des chamans et de leurs récits puisque leurs mots créent véritablement des mondes (Van Deusen 2004 : 95) ? Dans cette même lignée, souligne l'auteure, une importance de plus en plus grande est accordée actuellement par les Khakassiens et les Tuvaniens à la généalogie et à une inquiétude plus générale concernant l'hérédité. Là encore, semble-t-il, il s'agit de redessiner la chaîne des continuités qui servent à enraciner, malgré les ruptures et la réalité d'une discontinuité dont l'expérience est faite quotidiennement.

Ce désir de passé, à l'œuvre dans la fonction racinante, s'accompagne d'une préoccupation quant à l'avenir. Cela la rend inséparable, à mon sens, de la notion de « responsabilité ». Et c'est justement la question de la responsabilité qui préoccupe actuellement la communauté khakassienne, avec son souci d'enracinement et de perpétuation. De même, c'est le problème de la responsabilité qui est au centre des débats exposés par Sarah Franklin autour du clonage. Car, au travers de l'expérience menée sur la brebis Dolly, on remet sur le devant de la scène les notions de reproduction, de filiation, d'héritage, d'identité ; on repose « une question vieille comme le monde quant à la signification sociale de la généalogie » (Franklin 2007 : 14)⁷. Et, l'auteure le montre avec force, c'est bien l'espèce humaine qui est ici concernée. Le choix de la brebis n'est pas fortuit ; elle représente l'identité essentielle de la Grande-Bretagne où ont été conduites les expérimentations ; elle figure en quelque sorte la britannicité (chap. 3). D'où l'inquiétude impliquée par le clonage de Dolly ; non pas une inquiétude liée au fait que les animaux peuvent être clonés, mais une angoisse réelle parce que nous pouvons l'être, Dolly étant finalement l'une des nôtres (p. 89).

La fonction racinante questionne et, dès lors, soulève des doutes, et propose à la communauté des choix – ressentis comme tels – quant à son origine et à sa perpétuation, les établissant de fait comme des artifices en dépit de tous les efforts de naturalisation. Mais ce qu'elle fait perdre d'assurance à l'identité au niveau interne, la fonction racinante le lui fait gagner sur le plan externe. Être à distance, c'est prendre en compte sa propre épaisseur mais c'est également manifester vis-à-vis des Autres un écart tout à la fois net et irréductible. La fonction racinante permet en effet la projection de cet écart de nature intellectuelle sur un plan sensible, notamment celui de l'espace. Elle renforce, sinon crée du territoire, des frontières. Même dans le cas de Dolly, où l'on soupçonnerait le moins l'existence d'enjeux ou de projections de ce type, Sarah Franklin (2007 : 113-115, 149) démontre parfaitement que cette expérience est l'occasion de rappeler les étapes de la conquête anglaise (qui s'est assortie d'une diffusion du mouton) et de désigner les frontières entre Nous (les Britanniques) et nos Dissemblables (les Australiens), voire nos Étrangers (les Aborigènes d'Australie, qui étaient également des bergers). Or, si la fonction racinante suscite le territoire, le territoire ne se satisfait pas nécessairement des racines qu'on lui propose. Ainsi,

7. Notre traduction.

J. Pacheco de Oliveira (De L'Estoile *et al.* 2005 : 237-238) note avec justesse que le souci des anthropologues de déterminer des territoires indigènes ne tient pas compte, et pour cause, de la représentation indigène du territoire qui varie selon les contextes ou les usages que l'on en fait.

Mais il existe également une autre manière pour la fonction racinante d'offrir la possibilité d'exprimer sa différence. Au lieu de délinéer des frontières au sein d'un espace partagé, elle permet – en particulier par le pouvoir évocateur des récits, des chants, des contes – de s'enraciner dans des mondes parallèles qui n'existent que pour quelques individus dont l'irréductibilité n'est dès lors plus dans le confinement, mais dans la relation spéciale et privée à un inaccessible non seulement aux sens mais également à l'entendement des « profanes ». C'est en quelque sorte ce que souligne Kira Van Deusen en évoquant cette faculté d'enracinement des communautés de Sibérie méridionale par les contes dans une sorte de temps parallèle où la profondeur historique elle-même s'évanouit et qui ouvre sur des « mondes parallèles » aux géographies fluctuantes où les lieux le cèdent aux directions, aux orientations (Van Deusen 2004 : 42-43), ce qui n'est pas sans évoquer ces techniques d'enracinement dans le « monde du Rêve » relevées chez les Aborigènes d'Australie par B. Glowczewski (2004).

Outils, objets et lieux de la fonction racinante

Les processus et techniques décrits ci-dessus sont mis en œuvre à l'aide d'instruments privilégiés dont on a pu signaler l'existence au passage et sur lesquels il convient à présent de s'arrêter. Le premier d'entre eux est le discours scientifique, anthropologique notamment, ainsi que les institutions qui le portent – musées, collectivités territoriales, universités, etc. Sur ce plan, le phénomène essentiel qui accompagne la fonction racinante, celui qui se présente comme son engrais privilégié et son poison en cas de surdose, est ce processus, proprement moderne également, d'institutionnalisation de la culture.

Le discours anthropologique est précisément ce qui a retenu l'attention des contributeurs de l'ouvrage *Empire, Nations, and Natives*. Outil de la fonction racinante, ce discours court sans cesse le risque de s'épuiser comme instrument – de production des identités, de légitimation des territoires ; de domination, de résistance. Par-delà les jugements de valeur que l'on peut exprimer⁸, ne demeure-t-il pas le fait que, pour détourner l'expression que Lucien Febvre avait employée au sujet de l'histoire, une anthropologie qui sert est une anthropologie qui *serve* ? En tous les cas, elle offre aux gouvernements l'opportunité confortable d'un traitement scientifique d'objets – l'identité, l'organisation territoriale, etc. – dont le saisissement immédiatement politique serait vécu comme autoritaire ou intolérablement arbitraire. L'autorité scientifique semble plus fréquentable. Aussi constitue-t-elle aujourd'hui

8. On peut considérer comme non équivalent de servir la cause indigène ou la raison d'État.

l'instrument privilégié de la fonction racinante dont le poste avancé est occupé, dans le domaine de l'anthropologie, par ce que Tomas Gerholm et Ulf Hannerz (1983) appellent les « anthropologies nationales » et qui correspondent en grande partie à ces « anthropologies périphériques » ou « anthropologies du monde » qui peinent à obtenir une certaine reconnaissance⁹. Celles-ci sont apparues avec le souci explicite de penser l'identité nationale, ce qui ne les a pas empêchées par la suite de s'émanciper de cette exigence : l'anthropologie portugaise s'est façonnée dans la volonté exprimée par ses fondateurs – Mendes Corrêa et Jorge Dias – de déterminer la lusitanité (De L'Estoile *et al.* 2005 : 70-81) ; l'anthropologie mexicaine a longtemps ignoré le *Anahuac* d'E. Tylor qui faisait des Mexicains un peuple servile, ou les *Enfants de Sanchez* d'O. Lewis, qui expose un Mexique délabré (*ibid.* : 167-196).

Cet outil de la fonction racinante qu'est le discours scientifique se réalise de manière privilégiée en certains lieux de production du savoir. Les musées dits « de société » ou « d'arts et traditions populaires » sont en quelque sorte l'espace évident de l'enracinement, l'essentiel de leurs missions s'accomplissant dans cette perspective de restitution d'une continuité et d'une identité. On est donc peu surpris de retrouver cette institution dans chacun des trois ouvrages discutés. Elle y est présentée, notamment dans le volume dirigé par B. de L'Estoile, F. Neiburg et L. Sigaud, comme le lieu de production du savoir anthropologique et d'articulation de ce savoir à un projet d'ordre politique vis-à-vis des Autres extérieurs, dans le cas des empires coloniaux ou des projets de ré-ethnisation¹⁰, ou vis-à-vis des Autres intérieurs dans le cas des constructions nationales¹¹. Enfin, de façon plus révélatrice encore car *a priori* moins attendue, le musée se retrouve dans le texte de S. Franklin, qui précise que Dolly, après sa mort et consécutivement à l'intervention d'une équipe de taxidermistes, a fait l'objet d'un transfert au Muséum Royal d'Écosse où on peut aujourd'hui la contempler. Par ce geste d'exposition, Dolly répond – ou, plutôt, on fait répondre Dolly – à l'important problème qu'elle a soulevé en rompant avec les lois habituelles de l'hérédité, de la filiation, de la transmission. En effet, elle signale qu'il demeure, sous la rupture dans l'enchaînement des générations et l'abolition d'un certain principe de succession naturelle, un ordre de continuité et d'identité sur le plan culturel dont la profondeur est exprimée moins selon la quantité de temps accumulé – et mesurable par le nombre des générations par exemple – que selon l'étendue actuelle d'une adhésion à

9. On pourra se reporter, parmi de nombreuses références, au numéro spécial que leur a consacré le *Journal des Anthropologues* il y a quelques années (Cunin et Hernandez 2007).

10. Voir le cas de la France dans l'entre-deux-guerres traité par Benoît de L'Estoile (2005 : 30-57), ou celui d'un musée de la culture tuvanienne (Van Deusen 2004 : 165-167).

11. Par exemple, le cas du Mexique évoqué par Claudio Lomnitz (De L'Estoile *et al.* 2005 : 167-196).

un patrimoine, à des valeurs, à des principes ou à des formes d'organisation sociale, et dont la médiation peut être réalisée par diverses institutions telles que le musée, mais aussi l'école, les rituels, etc¹².

Mais il est également un autre type de « lieux » où agit et se déploie la fonction racinante et qui sont des figures, des objets, des pratiques, soit des « lieux » au sens de Pierre Nora. Et ici, c'est moins l'outil du discours scientifique que ceux d'ordre culturel qui semblent à l'œuvre, et sont des moyens d'incarnation ou de présentation – plus que de validation – des racines. Parmi ceux-ci, la langue occupe une place déterminante, pour une double raison. D'une part, elle est le lieu minimal de convergence d'une communauté et le moyen le plus sûr et le plus immédiat de discrétisation et d'unification, d'expression des discontinuités et des continuités, y compris scellées au premier abord et que l'étymologie, la philologie ou l'anthropologie linguistique révèlent. D'autre part, outil de transmission, elle est plus à même que d'autres « lieux » de la vie sociale de réfléchir – au double sens de penser et de refléter – le travail de la fonction racinante qui consiste fondamentalement en l'établissement d'un rapport.

La langue permet en effet d'établir des continuités exprimées d'abord au niveau géographique mais qui peuvent contenir de façon sous-jacente des implications historiques. Le sens commun a fait aujourd'hui sien le concept d'« aire temporelle » (*age-area*) mis au point dans le cadre de la première anthropologie culturelle américaine, celle d'un Clark Wissler, notamment. Armé de la langue, on résiste à des effets de normalisation, de domination ou de généralisation en rappelant un entre-soi qui peut être fondé sur la continuité d'un certain type de liens que le partage d'une langue singulière, ou même d'un simple parler, manifeste. Car cette continuité peut être un effet d'affinités¹³, de génération¹⁴, d'une *hexis* propre à un groupe social¹⁵. Dans ces cas, les racines sont peu enfouies, presque horizontales, affleurant par endroits, et dont l'artifice n'échappe à personne. C'est de moins en moins le cas quand, du parler à la langue, une identité d'ordre historique se manifeste, davantage « racinée ». C'est le cas des langues régionales en général, des dialectes bantous en Afrique du Sud, comme le montre Adam Kuper (De L'Estoile *et al.* 2005 : 285). Toute la dimension heuristique de la fonction racinante se découvre là, en ce qu'elle offre la possibilité de penser qu'entre les « mots » du couple et les langues locales, la différence est moins de *nature* que de *degré*, du point de vue de la continuité qu'ils expriment.

12. Sur l'institution scolaire et son rôle dans la transmission des « savoirs traditionnels », voir les remarques de K. Van Deusen (2004 : 15, 165-166) sur les écoles de chamanisme.

13. Les « mots » du couple, ou de la famille, pour ne citer qu'eux, sur l'économie desquels nous disposons de peu d'études.

14. Le verlan en France, par exemple.

15. C'est l'objet de la sociolinguistique depuis W. Labov.

Et, sur ce plan, on a tout intérêt à observer la fonction racinante à l'œuvre dans l'actualisation permanente de la langue qu'est la parole. On a signalé plus haut ce pouvoir qu'avaient les mots des chamans de Tuva de créer des mondes, c'est-à-dire de rendre manifestes des espaces de continuité qui prennent vie dans des récitations ou des chants. Ces derniers, très nombreux dans le monde de l'ex-URSS, ont été en quelque sorte revivifiés sous la domination soviétique. Mieux, des contes et des légendes s'inventent, mettant en scène le retour de guerriers-sauveurs, de héros nationaux oubliés (Van Deusen 2004 : 132-162).

Mais les mots ne sont pas le seul outil culturel d'expression de la fonction racinante. Il existe également des objets ou des êtres qui peuvent remplir ce rôle. C'est le cas de la brebis Dolly qui incarne, comme S. Franklin le démontre, la britannicité. La réussite d'un tel symbole, sa faculté d'incarnation de la fonction racinante même, résident sans doute dans sa polysémie (Franklin 2007 : 115). Dolly représente tout à la fois la tradition, la culture, l'identité britanniques ; mais également l'histoire du pays et quelque chose de son économie – de la plus traditionnelle à la haute-technologie. Il y a ainsi plusieurs généalogies conjointes en Dolly qui, selon les situations et les individus, peut être l'animal de la réussite technique et économique, l'animal national, l'animal impérial ou l'animal colonial (p. 157). Et c'est précisément parce que Dolly est un animal-*mana*, comme dirait Roland Barthes, qu'elle est une figuration de la racine. Comme elle, elle peut modifier sa direction (son contenu) en fonction des accidents rencontrés (les individus) et des strates pénétrées (les situations) sans pour autant perdre sa continuité et sa faculté à mettre en relation. Et c'est cette faculté essentielle d'être des « signifiants flottants » (Lévi-Strauss 1999 : xlix) qu'ont en commun les outils de la fonction racinante.

Conclusion : enjeux et usages d'une fonction

Au moment où j'écrivais ces lignes, il était venu à l'esprit de certains membres du gouvernement français de lancer un débat à l'échelle de l'ensemble du territoire sur la question de « l'identité nationale ». L'idée, m'a-t-il semblé, était de faire le catalogue de ce qui, pour les citoyens – mais lesquels ? –, devait se lire derrière le signifiant « Français ». Or, le saisissement politique de l'identité adossé à la conviction qu'elle peut s'épuiser en une sorte de liste des ressources identitaires constituent ensemble une ambition ancienne, dont les apories ont été tôt dénoncées et continuent de l'être¹⁶. C'est en grande partie, on l'a vu, l'objet de l'ouvrage *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. En effet, l'identité ne se lit qu'en action, qu'au travers de situations vécues qui ne l'expriment que parce que, en un lieu et un moment donnés, un complexe de différences ressenties – qui peuvent apparaître différemment, voire être invisibles

16. La participation des intellectuels à ce type de projets a fait l'objet d'une fameuse critique de Julien Benda (2003).

dans d'autres contextes – vient justifier l'expression – affective, réflexive, etc. – d'une identité. Sans doute, celle-ci constitue-t-elle une réalité ; seulement, elle n'est pas la même selon les situations et selon les individus.

Je vois dans ce débat récent un symptôme de cette fonction moderne qu'est la fonction racinante. Et il me semble particulièrement révélateur de sa dimension « vocative ». En effet, les outils décrits jusqu'à présent constituent tous des « appels » : ils portent au loin, pour les individus qui s'en saisissent ou sont saisis par eux, la continuité, le sens, le soi. Qu'il s'agisse de la parole chantée du chaman, de Dolly la brebis, du discours scientifique sur l'indigénéité, ces instruments de la fonction racinante sont autant de voix qui mettent en relation, qui établissent un rapport entre des individus coprésents et d'autres, d'un passé plus ou moins lointain, dont on cesse de percevoir temporairement la différence pour mettre en valeur le Même qui a vécu en eux et vit en nous.

La volonté de ce débat sur « l'identité nationale » permet en outre de rappeler l'ensemble des enjeux politiques que charrie avec elle la fonction racinante. Elle permet d'affirmer une légitimité de présence sur un territoire, de justifier l'exercice d'une autorité sur un champ de la vie sociale, de déterminer les prérogatives d'une communauté sur une pratique, un espace, un objet. Bien évidemment, ces projets racinants peuvent entrer en conflit les uns avec les autres comme c'est le cas, très souvent, sur les territoires où sont présentes ce qu'il est convenu d'appeler des minorités ethniques ou, à tout le moins, culturelles. Le cas de l'Afrique du Sud au moment de l'apartheid étudié par A. Kuper (De L'Estoile *et al.* 2005 : 278-281) est particulièrement significatif sur ce plan.

Il se manifeste dans ces luttes un même désir de conduire l'ordre du présent, c'est-à-dire souvent de justifier ou de rendre légitime une présence. Aussi la fonction racinante trouve-t-elle nécessairement à s'appliquer aux enjeux actuels, qu'ils soient ceux de la technologie biomédicale (avec Dolly), ou bien de l'environnement. Kira Van Deusen (2004 : 173-176) montre parfaitement que le « retour des chamans » et de la culture chamanique en pays khakassien et tuvien, outre ses dimensions politiques et ses aspects économiques – le « tourisme chamanique » est en expansion –, ce retour, donc, est facilité, et comme vivifié, par le souci actuel de préservation de l'environnement avec lequel les chamans sont supposés être en relation de connivence spéciale.

Il reste que les enjeux politiques sont ceux qui demeurent les plus aigus, ceux que la fonction racinante emporte de façon presque nécessaire, ceux qui trouvent en elle, par les outils qu'elle convie et qu'elle manipule – le discours anthropologique notamment – les ressources nécessaires à leur exposition « objective ». Le cas de l'indigénisme en Amérique du Sud est tout à fait représentatif. Il s'agit bien, comme l'explique parfaitement Antonio C. de Souza Lima (De L'Estoile *et al.* 2005 : 197), d'une action politique portée par un discours scientifique, anthropologique essentiellement, et

menée afin de résoudre le problème de l'intégration nationale des communautés indigènes. Et, fondamentalement, cela s'inscrit dans la continuité de l'exercice du pouvoir tel qu'il est pratiqué depuis la conquête européenne.

C'est qu'il est nécessaire de signaler que la fonction racinante peut suggérer, par son souci de la continuité et de la mise en rapport, des regroupements inadéquats, des réductionnismes dangereux, des confusions délétères, des essentialisations problématiques. En effet, la volonté d'un enracinement peut conduire à proposer, dans certains contextes, des visions en bloc qui rigidifient les faits sociaux et historiques en supposant qu'ils s'excluent les uns et les autres car ils n'engagent pas les mêmes « lignées ». C'est notamment le cas dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale qui suggère, voire impose, des positions tranchées et une lecture bipartite de tous les champs de la vie sociale dont les acteurs sont soit des « collabos », soit des résistants. Cette vision, dont on imagine les enjeux du point de vue de la lignée et des « descendants », est reproduite, comme le montre Florence Weber (De L'Estoile *et al.* 2005 : 89), dans l'historiographie de l'anthropologie au sein de laquelle on a voulu retrouver les lieux de la collaboration anthropologique – les institutions des « Arts et Traditions Populaires » – et ceux de la résistance – le Musée de l'Homme – alors même que des logiques d'un autre ordre¹⁷, comme le maintien d'une activité scientifique, prévalent. Seule l'application de la fonction racinante dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale conduit à catégoriser cette historiographie de façon aussi abrupte.

Un autre boulet que la fonction racinante traîne nécessairement est l'« expert en racine », un individu dans lequel la confusion entre le savant et le politique en montre l'aspect le moins délicat. Le cas brésilien est à ce titre révélateur, même si le problème est loin de lui être limité. En effet, depuis le milieu des années 1980, l'étroitesse de la collaboration entre l'État et les anthropologues qui répondent aux demandes d'enquêtes pour définir des identités, des territoires, des « régions indigènes » a conduit ces derniers, outre les importants et nécessaires avantages matériels acquis qui permettent probablement à la discipline de se porter mieux qu'ailleurs dans le sous-continent, à s'arroger de manière exclusive le droit de dire la « vérité » des racines (J. Pacheco de Oliveira, *in* De L'Estoile *et al.* 2005 : 225). Sans doute en ont-ils, plus que d'autres, l'aptitude. Mais est-ce pour autant leur rôle, comme le soulignait il y a trente ans Pierre Bourdieu (1980) ?

Enfin, la fonction racinante a sa tentation et sa faiblesse : l'essentialisation des individus comme des phénomènes. C'est ce qui apparaît avec le débat récent en France autour de l'identité nationale. C'était déjà le cas aux États-Unis, lorsqu'au sortir de la Seconde Guerre mondiale, il fallait fonder le « *national character* », un caractère national dont l'une des premières manifestations

17. Dont la passion scientifique, estime F. Weber, peuvent expliquer des conduites.

anthropologiques a sans doute consisté en la parution de *Le Chrysanthème et le Sabre* de Ruth Benedict en 1946. Or, cette tentative de la fonction racinante constitue en même temps sa faillite ou son cauchemar puisqu'elle l'arrête, l'aboutit et la résout par cet effet de cristallisation, alors que la fonction racinante se veut être une fête de la continuité – non le souci pointilleux du commencement –, une jubilation des rapports que l'origine aiguillonne mais n'intéresse pas au premier chef.

Références

- AUGÉ M., 2003, *Le Temps en ruines*. Paris, Galilée.
- BENDA J., 2003 [1927], *La Trahison des clercs*. Paris, Grasset.
- BOURDIEU P., 1980, «L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35: 63-72.
- BURGUIÈRE A., 1997 [1992], «La généalogie»: 3879-3907, in P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire. Volume III: Les France*. Paris, Gallimard.
- CUNIN É. et V. HERNANDEZ (dir.), 2007, numéro spécial «De l'anthropologie de l'autre à la naissance d'une autre anthropologie», *Journal des Anthropologues*, 110-111.
- DE L'ESTOILE B., F. NEIBURG et L. SIGAUD (dir.), 2005, *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. Durham, Londres, Duke University Press.
- FRANKLIN S., 2007, *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*. Durham, Londres, Duke University Press.
- GERHOLM T. et U. HANNERZ, 1983, «The Shaping of National Anthropologies», *Ethnos*, 47, 1: 5-35.
- GLOWCZEWSKI B., 2004, *Rêves en colère. Alliances aborigènes dans le Nord-Ouest australien*. Paris, Plon.
- HOBBSBAWM E.J., 1992 [1983], «Inventing Traditions»: 1-14, in E.J. Hobsbawm et T. Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- JEUDY H.-P. (dir.), 1990, *Patrimoines en folie*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- KOSELLECK R., 1990 [1979], *Le futur passé*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- Le Débat*, 2007, numéro spécial «Le moment du Quai Branly», 147.
- LEVI-STRAUSS C., 1999 [1950], «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss»: ix-lix, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.
- NORA P. (dir.), 1997 [1984-1992], *Les Lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.
- POULOT D., 2001, *Patrimoine et musées. L'institution de la culture*. Paris, Hachette.
- SAGNES S., 1995, «De terre et de sang. La passion généalogique», *Terrain*, 25: 125-146.
- THIESSE A.-M., 1997, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

VAN DEUSEN K., 2004, *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montréal, Kingston, Londres, Ithaca, McGill-Queen's University Press.

Nicolas Adell
Département de Sociologie et d'Ethnologie
Université de Toulouse II – Le Mirail
Laboratoire Interdisciplinaire, Solidarités, Sociétés, Territoires – LISST
Centre d'Anthropologie Sociale – UMR 5193
5, allée Antonio Machado
31058 Toulouse Cedex 9
France
nicolasadell@yahoo.fr